

الدواعي والصوارف عند المعتزلة

إعداد

د/ إيهاب محمد عيسى محمد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة بأسيوط

الدواعي والصوارف عند المعتزلة

إيهاب محمد عيسي محمد
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، أسيوط، مصر.
البريد الإلكتروني: ehabeissa200@gmail.com

الملخص

جاء هذا البحث تحت عنوان: الدواعي والصوارف عند المعتزلة، وقد اشتمل علي العديد من المسائل والقضايا التي اندرجت بدورها في إطار هذا الموضوع ولم تخرج في محتواها عن مضمونه، وقد كان من أبرز هذه المسائل بيان مفهوم كلاً من الدواعي والصوارف ثم الحديث عن حقيقة الفاعل القادر بين الدواعي والصوارف ثم الحديث عن حقيقة الفاعل المريد بين الدواعي والصوارف، وكان من الأهداف الرئيسة في هذا البحث بناء نتاج فكري علي أسس وأركان مستمدة من أصالة الفكر العربي الإسلامي وكشف النقاب عن المقاصد الحقيقية التي قصد إليها المعتزلة من وراء آرائهم وأفكارهم والتي غالباً ما أسئ فهمها وأسئ التعامل معها بقصد أو بغير قصد، ومما خلص إليه البحث من نتائج أن المعتزلة حين قالوا بخلق الإنسان لأفعاله أنهم لم يقصدوا بذلك تشبيهاً بين الله تعالي وبين خلقه لأنهم فرقوا بين الخلق الذي تنفرد به الذات الإلهية وهو عبارة عن الإيجاد من العدم وبين الخلق الإنساني الذي هو عبارة عن التقدير والإيجاد ضمن الدواعي والقصود، فالله تعالي قادر بذاته أما الإنسان فهو قادر بقدرة أوجدها الله تعالي فيه.

الكلمات المفتاحية: الدواعي، الصوارف، المعتزلة، الإلجاء، اللطف، الجبر، الاختيار.

Reasons and Tellers in Mu'tazilites

Ehab Mohamed Eissa Mohamed
Dept. of Philosophy and Creed- Faculty of Theology and Islamic Dawa- Al-Azhar University - Egypt
E-mail: ehabeissa200@gmail.com

Abstract

This research is entitled: "Reasons and Tellers in Mu'tazilites". This research included many of issues that in turn fell within the scope of this topic and did not deviate from its content, and the most prominent of these issues was a statement of the concept of both reasons and tells, then the talk about the real capable actor between the reasons and tellers, then the talk about the reality of the disciple actor action between the reasons and tellers. One of the fundamental aims of this research was to form / create an intellectual output on the foundations inspired from the Arab Islamic thoughts to reveal the real intention of that the Mu'tazilites meant from their opinions and thoughts ,which is often misunderstood and misconducted in purpose or not . The researcher concluded that when the Mu'tazilites said that human create his actions did not mean the similarity between Allah and his creatures because they differentiated between creation that only Allah can do which is to create from nothing and between human creation which is appreciation and finding within the reasons and intentions, that Allah is capable of himself while human is capable due to a power Allah gave it to him an ability that Allah gave it to him.

Keywords: Reasons and tellers, Mu'tazilities, Evacuation , Kindness, Reparation , Choice.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وأرض اللهم عن علمائنا العاملين الذين نصروا الحق ودافعوا عن الدين، وأزالوا شبه الباطل عن ثقة ويقين، فكانوا أئمة أعلامًا، وهداة مهديين ...

وبعد:

حقيقة لم يكن اعتماد هذا القول وإخراجه عنوانًا لهذا البحث عمل تحكم أو مصادفة واتفاق، وإنما جاء اختيارًا مقصودًا نشأ عن طول تدبر ونظر في فكر المعتزلة، وذلك بهدف بناء نتاج فكري على أسس وأركان مستمدة من أصالة الفكر العربي الإسلامي، فهذه المقولة (الدواعي والصوارف) – موضوع البحث – هي من الأسس التي استندت إليها المعتزلة في تقرير مذهبها في مسألة أفعال العباد، فقد وظفت هذه المقولة توصلًا إلى بيان مقصودها من قولها بخلق الإنسان لأعماله بأن هذا لا يقتضي تشبيهًا بين الله تعالى وبين خلقه؛ لأن هذا الخلق في جانب الإنسان لا يعني إخراج من العدم، بل هو عمل على مادة سابقة يمضمنونها بقصودهم ودواعيهم وصوارفهم، فالخلق هنا في إطار الدواعي والقصود، أي خلق مقيد، وليس مطلقًا أي إيجادًا من العدم، وهو ما تنفرد به الذات الإلهية وذلك يمكن أن يكون محاولة لرفع الخلاف بين أهل السُنة والمعتزلة في تلك القضية، فكما أن الإنسان يتصف بالعلم والإرادة والقدرة ولا يقتضي هذا تشبيهًا، فكذلك يمكن أن يتصف بالخلق ولا يقتضي تشبيهًا، طالما وضعنا نصب أعيننا

الفرق بين الخلق المقيد الصادر عن الإنسان، والخلق المطلق الصادر عن الله جلَّ ثناؤه.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن استخدم المنهج التحليلي، لتحليل الأفكار التي اشتمل عليها البحث بهدف توضيحها، وإزالة ما يكتنفها من غموض، ثم منهج الموازنة وذلك حين يتطلب وضوح الفكرة لدى صاحبها إجراء نوع من الموازنة والمقابلة بينها وبين فكرة أخرى مخالفة لها.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس فنية على النحو التالي:

المقدمة: اشتملت على بيان أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: في بيان مفهوم الدواعي والصوارف.

المبحث الأول: الفاعل القادر بين الدواعي والصوارف.

المبحث الثاني: الفاعل المريد بين الدواعي والصوارف.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس: ويشمل ثبت بأسماء المراجع، والمصادر، وفهرس محتويات البحث.

التمهيد

في بيان مفهوم الداعي والصارف

يجدر بي قبل الخوض في مسائل هذا البحث أن أبين أولاً مفهوم كل من الداعي والصارف.

أولاً: مفهومهما في اللغة: يقول صاحب كتاب (جمهرة اللغة): دَعَّه يَدُعُّه دعًّا إذا دفعه دفعًا[1] وجاء في (معجم مقاييس اللغة) في مادة صرف: صرف الصاد والراء والفاء معظم بابه يدل على رجع الشيء، من ذلك صرفت القوم صرفًا وانصرفوا إذا أرجعتهم فرجعوا[2].

ثانيًا: مفهومهما في الاصطلاح: عُرِّف الداعي بتعريفات عدة، منها: أن الداعي هو الذي لأجله يحصل الفعل، والأصل في الداعي أنه يفيد فعله الدعاء، كما تقوله في الآمر والناهي، وقد تعارف المتكلمون استعمال الداعي فيما له يفعل الفاعل أفعاله من منفعة ودفع مضرة، وقيل: هو العلم أو الاعتقاد، أو الظن باختصاص أحد الشيئين بنوع مصلحة لا يوجد في الآخر، وقيل: هو العلم باشتمال الشيء على المصلحة الباعثة على إيجاده[3].

---

(١) راجع: جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي: ١١٢/١، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨٧م.

(٢) راجع: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي: ٣٤٢/٣، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر ١٩٧٩م.

(٣) راجع: شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ص ١٤٦، ط: الأولى ١٤١٥هـ، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة.

وأرى أن هذا التعريف الأخير يظهر الصلة الوثيقة بين مفهومي الداعي والباعث، صلة قد تصل إلى حد الترادف، فقد عُرِّف الباعث بأنه: ما يحمل على الفعل، وهو يطلق على كل عمل عقلي، يحدث فعلاً إراديًا، أو ينزع إلى إحداثه، أو على كل حالة ذهنية تغلب فيها العناصر العقلية على العناصر الانفعالية[1].

أي أن الباعث يختص بالمجال العقلي، وهو عين ما قصدته (المعتزلة) في مفهومها عن الداعي؛ لأن الفعل – بحسب المعتزلة – لا يكون إراديًا إلا إذا صدر عن الدواعي الناتجة عن القوة العقلية في الإنسان، حتى إن المحققين منهم اعتبروا: «أن خلوص الداعي عن الصارف أو ترجحه عليه هو حقيقة الإرادة»[2].

ويفهم من هذا أن الفعل الصادر عن الدافع لا يكون إراديًا؛ لأن الدافع هو ما يحصل عليه الفعل من غرائز وميول، فهو وجداني لا شعوري، في حين أن الباعث عقلي شعوري، والفلاسفة أيضًا يفرقون بين الدوافع والبواعث، فيجعلون الأولى انفعالية والثانية عقلية[3].

---

(١) راجع: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ١/١٩٦، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، قارن: المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ص ١٣١، ط: الخامسة ٢٠٠٧م، القاهرة: دار قباء الحديثة، والمعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص ٨٣، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

(٢) شرح المصطلحات الكلامية، ص ١٤.

(٣) راجع: المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص ٨٣.

أما الصارف فقد عرف في الاصطلاح بأنه: ما لأجله يمتنع القادر عن الفعل على بعض الوجوه، وقد يقال: هو العلم، أو الاعتقاد، أو الظن بكون الفعل قبيحًا، أو هو ما له ولأجله لا يختار الفاعل الفعل، أو هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة الموجبة لتركه[1].

---

(١) راجع: شرح المصطلحات الكلامية، ص ١٨٣.

✍ المبحث الأول

الفاعل القادر بين الدواعي والصوارف

إن الحديث عن تصور المعتزلة لحقيقة الفاعل القادر على ضوء مقولة الدواعي والصوارف يقيم نوعًا من الموازنة بين فاعلية الذات الإلهية وبين فاعلية الذات الإنسانية؛ لذلك سأتناول هذا المبحث من خلال مطلبين اثنين على النحو التالي:

✍ المطلب الأول

فاعلية الذات الإلهية بين الدواعي والصوارف

إنه في معرض الحديث عن أفعال الله تعالى والقصد منها بينت المعتزلة أن الله – ﷻ – فاعل حكيم، وصدور الفعل عنه بلا غرض أو حكمة هو نوع من العبث لا يليق به سبحانه(١)، وهنا وقف (ابن سينا)(٢) في صف الأشاعرة معارضًا المعتزلة في إثباتهم الغرضية في أفعال الله – تعالى – مستعملاً مقولة المعتزلة في الدواعي والصوارف، وبيانه: إن كل ما يفعله

---

(١) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسن عبدالجبار الأسد آبادي: ١١/١٢٧ تحقيق: د/ محمود قاسم، مراجعة: د/ إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين. قارن: السببية عند القاضي عبدالجبار، د/ إبراهيم محمد تركي، ص ٦٤، ط: الأولى ٢٠٠٤م، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

(٢) ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، ولد في قرية أَفْشَنَة من أعمال خرْميثْن قرب بخاري، عاصمة السامانيين.
راجع: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص: ٢٦، ط: الثالثة ٢٠٠٦م، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

الله – تعالى – من خير أو شر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، ولا يجب أن يكون فعله لغرض جلب منفعة أو دفع مفسدة، إذ لو صح ذلك لكان الله – تعالى – ناقصًا بذاته مستكملاً بغيره، وأن يكون الله – تعالى – في فعله خاضعًا لتأثير الدواعي والصوارف، فيفعل الفعل حين يدعوه الداعي إليه، وتلك صفات الفاعل الحادث لا الفاعل القديم(١).

لكن بالرجوع إلى معنى العلية، وعلى أي وجه فهمتها المعتزلة، وكيف بدت لها في أفعال الله – تعالى – ما يجعلها بعيدة عن إثبات أي نقص لا يليق بالذات الإلهية، فالله يتعالى عن التضرر أو الانتفاع، ومع ذلك لا تخلو أفعاله من الحكمة، وتفصيل ذلك كالآتي:

إن العلة في اصطلاح المتكلمين هي « السبب الموجب»، وعند بعضهم هي «التي توجب حالاً لما يختص به من الموجودات» معنى ذلك أنه يستحيل وجود العلة ولا يوجد معلولها، وهذا ما لا تقول به المعتزلة(٢).

---

(١) راجع: الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، ص ١٥٩، شرح: خواجه نصير الدين طوسي، وقطب الدين الرازي، تحقيق: كريم فيضي. قارن: المبدأ والمعاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، عبدالله نوراني، ص ٢٨، مؤسسة مطالعات إسلامي، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان ١٩٩٨م. قارن: عيون الحكمة، ابن سينا، ص ٥٩، حققه وقدم له: د/ عبدالرحمن بدوي، ط: الثانية ١٩٨٠م، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار العلم، بيروت – لبنان.

(٢) راجع: المغني، القاضي عبدالجبار: ٩٢/١١، قارن: المنية والأمل، القاضي عبدالجبار الهمذاني، ص ١١٤، ١١٥، جمعه: أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: د/ عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر ١٩٨٥م.

أما العلة في اللغة فهي – بحسب فهم المعتزلة – لا تعني أكثر من الدواعي التي من أجلها يفعل الفاعل أو لا يفعل، فأهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلة إلا « ما له يفعل الفاعل أو لا يفعله من الدواعي وغيرها؛ لذلك يقال: إنما جئت بعلة كذا، وفارقتك بعلة كيت »(١).

وهذا يعني: ربط الفعل بالغرض والغاية منه، لا بالسبب الموجب له، فالعلية التي تقول بها المعتزلة هي من النوع الذي يعتبر فيه المعنى اللغوي، فهم يعللون صدور أفعال الله – تعالى – عنه بالعلة الغائية، وهذه العلة لا تنتفي معها الإرادة والاختيار، ولا يقولون بالعلة الفاعلية الموجبة التي يلزم عنها صدور الفعل عن الفاعل ضرورة بطريق الوجوب، واستعمال بعض الألفاظ بمعناها الاصطلاحي لا يمنع من استعمالها في اللغة على ما كانت عليه.

فإذا صح ذلك جاز لنا القول على مذهب المعتزلة إن الله – تعالى – ابتدأ الخلق لعلة، فليس الإيجاب الذي يقتضيه لزوم المعلول لا محالة عن العلة هو المقصود، بل القصد «أن الله ابتدأ الخلق لعلة نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق»(٢).

والمعتزلة ما برحت تؤكد إنها إنما تعرض للعلية والغرضية في أفعال الله تعالى من حيث حسن اختياره للخلق على وجه معين، وعلم الله

(١) المغني، عبدالجبار: ٩١/١١.
(٢) المغني، عبدالجبار: ٩٣/١١. قارن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري: ٢٥١/١، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ١٤١١هـ ١٩٩٠م.

– سبحانه – بما في الأشياء من حسن يدعوه لاختيارها، وهذا «لا يخرج الفعل من أن يكون واقعًا منه لكونه قادرًا مختارًا، وليس كذلك الحال لو وجد من جهته الفعل لعلة موجبة»[1]، فالغرضية في أفعال الله – تعالى – لا تعني إلحاق صفة العجز والنقص به، بل هي فقط لأجل نفي القول إن الله يخلق لا لعلة، أي: عبثًا.

والملاحظ من معارضة ابن سينا لرأي المعتزلة أنه بنى رفضه على اعتقاد أن قولهم بالغرضية في أفعال الله – تعالى – معناه أن فعل الله – تعالى – عندهم موقوف على الدواعي والصوارف حيث قرر: أن الله – تعالى – يفعل الخير؛ لأن الخير مقتضى ذاته، وكل ما يصدر عن ذاته لابد أن يكون تابعًا للذات؛ لأن فعله لذاته لا لداع دعاه إلى ذلك «فما أقبح ما يقال: إن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعالة للجميل»[2].

فهذا الفهم من ابن سينا مبني على وهم فبالإضافة إلى ما سبق بيانه، فإن المعتزلة لم تثبت تأثر فعل الله – تعالى – بالدواعي والصوارف؛ لأن

---

(١) المغني، عبدالجبار: ٩٣/١١. قارن: نظرية التكليف – آراء القاضي عبدالجبار الكلامية –، د/ عبدالكريم عثمان، ص ١٣٧، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٣٩١هـ ١٩٧١م.

(٢) الرسالة العرشية، أبو علي بن سينا، ج: ١، مجلد ٩٦/٢٦، تحقيق: د/ إبراهيم هلال، مجلة معهد المخطوطات العربية ١٩٨٠م، قارن: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، د/ منى أحمد أبو زيد، ص ٥١، ط: الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

قولهم: إن علم الله بما في الأشياء من حسن يدعوه لاختيارها، لا يلزم عليه إثبات دواع وصوارف، وإنما يلزمهم ذلك متى قالوا: إن علمه يدعوه لاختيارها وعدم علمه يصرفه عنها، فعبارة «يدعوها لاختيارها» معناها: أن علم الله – تعالى – بما في الفعل من وجوه الحكمة هو سبب صدور الفعل عنه، وعلم الله واحد، فليس هناك دواع مختلفة يتردد فيما بينها ولا قسر ولا قهر على ما هو شأن الفاعل الحادث – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا–.

فما أثبته المعتزلة أثبته ابن سينا حين قال: إن علمه سبب صدور الفعل عنه وليس بسبب داعٍ يدعوه إليه[1]، وما نفاه ابن سينا حين قال: «لو كان لما نسميه عقلاً سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكانت أفعاله– تعالى – معللة بالأغراض والدواعي، مما لا ينطبق إلا على الإنسان[2]، أما الله – تعالى – فهو { لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ }[3]، وهذا هو ما نفته المعتزلة حين قرروا: أن الله لما كان كاملاً لا حاجة به إلى شيء، ولما لم يكن جاهلاً، ولا ذا آفة فإنه ينتفي عن الله – تعالى – أن يصدر عنه الفعل عبثًا وسفهًا «فالأفعال الإلهية كلها كمال؛ لأن الله – تعالى – لا تدعوه

(١) راجع: التعليقات، ابن سينا، ص ١٦، تحقيق: د/ عبدالرحمن بدوي، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع. وقارن: ابن سينا بين الدين والفلسفة، د/ حموده غرابة، ص ١٠٧، مصر: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٣٢٠، ترجمة وتعليق: د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر. قارن: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص ١٥٢.

(٣) سورة الأنبياء، آية: ٢٣.

الدواعي إلى غير ذلك»[1].

وسؤال هل يصدر عن الله – تعالى – الظلم والعبث؟ سؤال لا معنى له، ولا يوصف الله – تعالى – بذلك؛ لأن الأساس الذي يُبْنَى عليه هذا الوصف منعدم في حق الله – تعالى –، يقول (القاضي): «فالذي أمنني من فعل الله – تعالى – للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه، الدالة على حدوث من وصف بها»[2].

---

(١) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص ٩٣. قارن: كتاب المعتمد في أصول الدين، الإمام ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، ص ٤١٢، تحقيق: مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، الهدى لندن ١٩٩١م.

(٢) إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية، د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص ٩٥. قارن: المختصر في أصول الدين، القاضي عبدالجبار، ص ٣٤٩، ط: بدون. وقارن: أصل العدل عند المعتزلة، د/ هانم إبراهيم يوسف، ص ٧٥، تصدير: د/ عاطف العراقي، ط: الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، طبع ونشر: دار الفكر العربي، القاهرة.

المطلب الثاني

فاعلية الذات الإنسانية بين الدواعي والصوارف

بينت المعتزلة حقيقة الفاعل القادر بأنه: «هو من وقعت منه أفعاله حسب قصوده ودواعيه بتأثير من القدرة على وجه التقدير»(١).

وبالتأمل في هذه الحقيقة نجد أنها تتضمن ثلاثة أمور مهمة:

أولاً: أن دلالة وقوع الفعل من فاعله هي وقوعه حسب قصوده ودواعيه.

ثانيًا: أن جهة التأثير في الفعل هي القدرة.

ثالثًا: أن هذا التأثير إنما هو على جهة التقدير.

لذا أجد من الضروري تناول هذه الأمور بالتوضيح.

الأمر الأول: أن الفعل يقع من فاعله حسب قصوده ودواعيه:

لقد علقت المعتزلة ذات السبب بالفاعل في مجال الأفعال الإنسانية، أي أنهم رفضوا أن تكون الأفعال حادثة عن سبب غير الإنسان الفاعل، فعند تكامل دواعي إيقاع الفعل وزوال الصوارف يلزم وقوع الفعل من فاعله حكمًا، بلا فرق في ذلك بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة، مثل الألوان الحادثة عند الضربة(٢).

---

(١) ديوان الأصول في التوحيد، النيسابوري، ص ٢٨٨، تحقيق: د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط ١٩٦٩م، دار الكتب، القاهرة، وقارن: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، قاضي القضاة أبي الحسن عبدالجبار: ٣٢٧/٣، جمعه: أبي محمد الحسن ابن أحمد بن متوية، تحقيق: يان پترْس، ط: الأولى ١٩٩٩م، بيروت، دار المشرق.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار بن أحمد، ص ٣٩٠، تعليق: الإمام =

وإن كان الجاحظ[1] قد نسب الأفعال المتولدة إلى طبع الإنسان أو فعل الله – تعالى – بإيجاب الخلقة، وقد رد عليه (القاضي) بما ملخصه: إن حال المتولدات لا يختلف عن حال المباشرة؛ لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السبب وزوال الموانع، والفعل المباشر يحدث عند تكامل الدواعي إلى الفعل، وبتكامل الدواعي توجد الإرادة، وإذا وجدت فقد أصبحت سببًا للفعلين فهي سبب مباشر للفعل المبتدأ، وسبب بالواسطة للفعل المتولد، فأين الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل؟![2].

والحق أنه إذا كانت الأفعال المباشرة نحن الفاعلون الحقيقيون لها بدليل أنها وقعت حسب قصودنا ودواعينا، فكذلك الأفعال المتولدة نحن فاعلوها؛ لأنها حدثت بسببنا وعلى حسب قصودنا ودواعينا.

إن الأفعال تنسب إلينا؛ لأنها تقع منا بحسب ما نحن عليه من الدواعي، وتنتفي حسب صوارفنا عن فعلها، «إننا نثبت المبتدأ فعلاً لنا لوقوعه

= أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د/ عبدالكريم عثمان، نشر: مكتبة وهبة. قارن: أبو الهذيل العلاف المعتزلي – آراؤه الكلامية والفلسفية – د/ طلعت الأخرس، ص ٩٥، ط: الأولى ١٤١٥هـ ١٩٩٤م، بيروت، مكتبة المهتدين الإسلامية.

(١) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتكلم الفيلسوف، ولد ومات بالبصرة، من مؤلفاته: الحيوان، والبخلاء (١٦٣ – ٢٥٥هـ).
راجع: معجم العلماء العرب: ٩٢/١، راجعه: أ. كوركيس عواد، ط: الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، بيروت، عالم الكتب.

(٢) راجع: فلسفة المعتزلة، البير نصرى نادر: ٢١٦/١، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٥١م. قارن: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، د/ عاطف العراقي، ص ٥٤، ط: الخامسة ١٩٨٣م، دار المعارف، مصر.

بحسب أحوالنا ودواعينا، وهذا قائم في المتولد؛ لأن الكتابة والكلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال، فيجب أن يكون فعلنا»[١].

وتعميق البحث في أفعال التوليد، وإثباتها أفعالاً للإنسان؛ لوقوعها حسب قصوده ودواعيه يراد به تعميق البحث في معنى خلق الأفعال فلو رمى إنسان إنسانًا بسهم فقتله، وقد مات الرامي قبل وصول السهم، فالمعتزلة يرون أن فعل الرمي يستحيل أن يكون فعلاً لله – تعالى –؛ لأنه – تعالى – لا يتدخل في فعل الرامي، ولا يضطره ولا يلجئه إليه، كما أنهم أحالوا وقوع فعل بدون فاعل، فلم يبق إلا أن يكون انطلاق السهم هو فعل الرامي دون غيره؛ لأنه وقع منه بحسب قصوده ودواعيه[٢].

فالقصود والدواعي هي التي تتيح لنا معرفة أن الإنسان محدث لأفعاله، ذلك أن أحوالنا التي تختص بنا من كوننا مريدين أو كارهين لا تؤثر في شيء من صفات الفعل سوى حدوثه، ووقوع الفعل حسب هذه الأحوال هو دليل احتياجه إلينا في طريقة حدوثه وتجدد وجوده، وتجدد الحدوث هذا يحصل بقصودنا ودواعينا أي أننا أمام صفات لازمة للأفعال مستقلة عنا،

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبدالجبار: ١/٤٠٠، تحقيق: الأب يوسف هوبن، ط: الأولى ١٩٦٥م، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

(٢) راجع: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين عبدالرحيم ابن محمد بن عثمان الخياط، ص ٧٧، تحقيق: د/ نيبرج، ط: الأولى ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب. قارن: أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد صالح السيد، ص ١٣٣، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

وأحوالنا من دواعي وقصود تضمن هذه الصفات وجه حاجتنا[1]، هـذا مـا نقصده بالحدوث «الذي يجب أن يحصل وجهًا في الحاجة»[2] أي: مطابقًـا للغرض والداعي.

وتعليق هذه المحدثات بمحدثها الإنسان أمر ضروري؛ لأننا نميز «بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصده وداعيه، واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة، وبين تصرف غيره على اختلاف أحوالهم معه»[3].

وردًا على من قال: إن الله – تعالى – هو الذي يخلـق القصـد فينـا، وكذلك الداعي فيجب أن يكون التصرف المطابق للقصود والـدواعي مـن خلقه، يقال له: لو أن تصرفنا كان محدثًا فينا مع القصد والداعي من قبـل غيرنا «لوجب في الواحد منا أن يجد هذا التصرف معه على الحد الذي يجد تصرف الغير معه، وأن لا يفصل بينهما؛ لأن كل واحد منهما من قبل غيره، وفي علمنا أن أحدنا يفصل بين التصرفين بالاضطرار ما يدل على أن هـذا التصرف لا يجوز أن يكون من قبل غيرنا»[4].

بمعنى: أنه لو لم تكن لأحوالنا، وما نحن عليه من قصود ودواع تأثير في أفعالنا لحلت محل فعل الغير فينا، سواء أكان من أفعال المخلوقين أم من

(١) راجع: ديوان الأصول في التوحيد، النيسابوري، ص ٣٠. قارن: الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي، د/ سامي نصر، ص ٣٠، مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٧م، القاهرة.

(٢) المحيط بالتكليف، عبدالجبار: ١/٧٣.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم: ٤/١٩٢، القاهرة، المطبعة الأدبيـة، ١٣١٧هـ.

(٤) ديوان الأصول في التوحيد للنيسابوري، ص ٣٠٤.

فعل الله – ﷻ – من صحة أو سقم وغيرهما؛ لأنها لما لم تكن فعلاً لنا، ولا حادثة من جهتنا لم تقف على قصودنا ودواعينا.

وقد أوضح أبو هاشم [1] الأمر بقوله: «قد ثبت حاجة التصرف إلى دواعينا وقصودنا؛ لوقوعها بحسبها، وإذا ثبت حاجة التصرف إلى أحوالنا فلابد من حاجته إلينا؛ لأنه تمتنع حاجة شيء إلى شيء آخر هو مجرد صفة لغيره، إنما يحتاج إلى ذات على هذه الصفة» [2].

ومفاد كلامه: أن الاحتياج إلى أحوالنا في أفعالنا يتبعه حكمًا الاحتياج إلينا بالذات، فالشيء لا يحتاج إلى شيء هو صفة في غيره، بل يحتاج إلى ذات مشتملة على هذه الصفة، فكما أن المتحرك يحتاج إلى الحركة في وجودها، فكذلك يحتاج إليها في ذاتها؛ لأن الذات هي المؤثرة، وكذلك الحال في تصرفاتنا فصح حينئذ تعليقها بذواتنا، واحتياجها إلى محدث.

وعليه فقد خلصت المعتزلة إلى أن العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل القادر هو «من تأتي أفعاله حسب قصوده ودواعيه»، كما أن هذه الأفعال تنتفي بحسب الكراهة لها، والصوارف عنها، وإذا كان وقوعها مشروطًا بقصد الفاعل ودواعيه إليها، كما أن عدم وقوعها مشروطًا

---

(١) أبو هاشم عبدالسلام الجبائي، متكلم معتزلي، تأثر بمذهب والده أبي علي الجبائي (ت ٣٢٠هـ).
راجع: موسوعة أعلام الفلسفة – العرب والأجانب – إعداد: أ. روني إيلي ألفا: ٣٧٨/١، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: د/ جورج نخل، ط: الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، بيروت، دار الكتب العلمية.

(٢) المحيط بالتكليف، عبدالجبار: ٧٠/١.

بكراهته لها، وصوارفه عنها كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره[1].

هذا وقد أوضح القاضي حقيقة الفعل ليرد على المخالفين الذين قرروا أن أفعالنا لا تعلق لها بنا أصلاً لا اكتسابًا ولا أحداثًا، حيث بيَّن: أن الفعل بالحقيقة هو ما وُجد وكان الغير قادرًا عليه، فإذا عُلِم فعلٌ عُلِم أن له فاعلاً ما، وإنْ لم يُعْلَم هذا الفاعل بعينه، وللعلم بالفاعل وتعيينه طريقان:

الأول: أن يختبر حاله فإذا وجد الفعل يقع بحسب قصوده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصوارفه، حكم بأنه فعل له على الخصوص.

الثاني: هي أن يعلم أن ذلك المقدور لا يجوز أن يكون مقدورًا للقادر بقدرة – كالإيجاد من عدم – فيجب أن يكون مقدورًا للقادر بذاته، وهو الله – تعالى – [2].

الأمر الثاني: أن المؤثر في الفعل هو القدرة:

إن القدرة هي الأداة التي يتحقق بها الفعل، ولا يعقل أن تكون موجبة لمعلولها إيجاب العلل للمعلولات، لاختلاف أفعال الإنسان عن أفعال الطبيعة فقدرة الإنسان صالحة للضدين، وحال القدرة ثابتة لنا؛ لأننا محدثون

---

(١) راجع: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري: ٢٠٩/١، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط: الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، نشر: مكتبة العبيكان، الرياض. قارن: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د/ محمد عمارة، ص ٧٠، ط: الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار الشروق، القاهرة.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٣٢٥. قارن: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص ٣٢٦، ط: الأولى، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

لأفعالنا، ومن كان حاله كذلك يعرف تمامًا وقوع أفعاله حسب قصوده ودواعيه، وهذا لا يقتصر على فعل دون فعل، إذ لو كانت مقتصرة على فعل واحد لما كان هناك فصل بين حال القادر، وحال المضطر(١).

وإذا كان الفعل يقع حادثًا، فإن المؤثر في حدوثه هي القدرة، أما الدواعي والصوارف فهي التي تكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا، والمؤثر في كوننا قادرين هي القدرة، وصحة وقوع الفعل دلالة على ذلك.

فلابد من التفريق بين الاستدلال على أن الفعل متعلق بنا، وبين المؤثر في إحداثه، فالفعل لا يعلم فعلاً إلا من خلال تعلقه بالفاعل، والدواعي هي طريقة الدلالة، وإذا كانت الدواعي هي بمثابة الدليل فهي غير مؤثرة في حدوث الفعل؛ لأن من حق الدليل أن يكشف ولا يؤثر، أما التأثير فهو عائد إلى القدرة؛ « لأنه لا يجب إذا كان المؤثر هو كونه قادرًا أن يكون دليلاً؛ لأن من حق الدليل أن يكشف ولا يؤثر، فوقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا، ثم يحتاج إلى نظر في أنه المؤثر أو غيره، ونتبين ذلك في أن المؤثر في كوننا قادرين هو وجود القدرة، ثم الدلالة على أننا قادرون صحة الفعل»(٢).

ومما يؤكد أن المؤثر هي القدرة وليست الدواعي أنه لا يجوز أن نربط صحة وقوع الفعل بكثرة الدواعي، وإلا لجاز أن نقوي على الفعل متى قويت دواعينا، بل الصحيح «أن الفعل إنما يصح لكون الفاعل قادرًا عليه،

---

(١) راجع: نظرية التكليف، د/ عبدالكريم عثمان، ص ٣٢٤. قارن: الانتصار، الخياط، ص ٢٣.

(٢) المحيط بالتكليف: ١/٣٦١.

لذلك يجب أن يكون المصحح للفعل هو كونه قادرًا دون الداعي»[١].

والحق أن الدواعي ليست إلا من جنس الظنون والعلوم، فلو حصل كل ذلك للإنسان ولم يكن قادرًا لما صح منه الفعل أبدًا، فلو دعاه الداعي إلى أكثر مما يقدر عليه لم يصح منه إحداثه لفقده القدرة على ذلك، فأفعال القادر تقع حسب قدرته وأنْ اختلفت دواعيه[٢].

وقبل الحديث عن الأمر الثالث أعرض لنقطة مهمة وهي:

مناقشة الأشاعرة لدليل الدواعي عند المعتزلة:

بداية يقول القاضي: «إن ضروب التصرف يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها، ولو كان حدوث هذه التصرفات عند دواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه، كما في الحر والبرد، فإنه لما كان طريقة العادة اختلف بحسب البلدان»[٣]، قال تعالى: { فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ }[٤]، فلولا أن الإيمان والكفر متعلقان بنا، ومحتاجان إلينا لما كان لهذا الكلام معنى، ولتنزل منزلة القول: من شاء فلْيسوَد ومن شاء فلْيبيَض[٥]، ثم يبين القاضي أن هذه

---

(١) الانتصار، الخياط، ص ٥٣.

(٢) راجع: فلسفة القُدُر عند المعتزلة، د/ سميح دغيم، ص ٢٥٥، ط: الأولى ١٩٩٢م، بيروت، دار الفكر اللبناني.

(٣) شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٣٤١.

(٤) سورة الكهف: آية: ٢٩.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٣٦٢. قارن: المعتزلة بين القديم والحديث، د/ محمد العبدة، ص ٥٧، ط: الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م، دار الأرقم.

الطريقة هي التي تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة، والساكن إلى السكون.

وقد ردت الأشاعرة على دليل الدواعي بقولهم: إن المعتزلة قد أقرت أن الحركة الاضطرارية من خلق الله – تعالى –، فلتقر أن الاختيارية كذلك لاشتراكهما في صفة الحدوث، فرد عليهم القاضي مبيناً: إن الاشتراك في الحدوث لا يوجب الاشتراك في المحدث، مثال ذلك: اختلاف تصرفنا عن تصرف الغير، فوقوع كل واحد منهما على وجه حاجة صاحبه إليه، يثبت تعلق كل تصرف بفاعله، مع أن هذه التصرفات كلها تشترك في صفة ذاتية هي الحدوث، فالفاعل يضمن هذه الصفة الذاتية وجه اختياره لها، وتقديره إياها بناء على قصوده ودواعيه، فتقع متعلقة به على الوجه الذي قدره»[1].

قالت المعتزلة: وجدنا أفعالنا واقعة حسب قصدنا فوجب أن تكون خلقاً لنا، وفعلاً لنا «ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وغير ذلك، فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده، ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له وفعل له »[2].

يقول ابن متوية [3] وهو يسوق الدلالة على أن الواحد منا فاعل على

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٣٧٣. قارن: تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، د/ محمد بديع موسى، ص ٢٥٧، ط: الأولى ٢٠٠٨م، دار الإعلام، عمان.

(٢) شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٣٣٦. قارن: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، ص ١٣٥، القاهرة: مؤسسة الخانجي ١٩٦٣م.

(٣) ابن متوية: أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية النجراني، أخذ عن: القاضي، =

الحقيقة: «إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا، وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك، فكل من نقض هذه الجملة يجب بطلانه»[1].

وقد نقضت الأشاعرة هذه الدعوى من وجهين:

الأول: قولكم إن أفعال العباد تقع حسب دواعيهم على إطلاقه غير صحيح، فإنا نرى من يريد شيئًا ويقصده ولا يحصل له، فإنه ربما أراد أن ينطق صوابًا فيخطئ، أو القيام فيعرض له ما يمنعه منه، وغير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق»[2].

والحق أن المعتزلة لم تجادل في أن من قصد إلى فعل ووقع له خلافه أن ذلك ليس بفعل له؛ لأنه لو كان فعلاً له لوجب أن يقع بحسب قصده؛ لأنه لا يجوز حدوث الفعل على وجه من الوجوه إلا بقصد قاصد.

الوجه الثاني: إن وقوع الفعل من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق لهم، دليل ذلك أن مشي الفرس مثلاً يحصل على قصد الراكب من عدْوٍ وتقريب، ولا يقول عاقل أن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها

= واحتفظ بتراثه، وحاكاه في منهجه، من مؤلفاته: «التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض» (ت ٤٦٩هـ).

راجع: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو السعد الجشمي البيهقي، ص ٣٨٩، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.

(١) المحيط بالتكليف، عبدالجبار، ص ٣٤٠، جمع: الحسن بن أحمد بن متوية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

(٢) راجع: الإنصاف، الباقلاني، ص ١٥٣ بتصرف.

فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل وداعيه دليل على أنه خلقه، ومثل السفن يحصل سيرها على حسب قصد الملاَّح، ولا يدل ذلك على أنه خلقها فإن كابروا الحقائق، وقالوا: إن ذلك خلق الفارس والملاَّح، فقد سووا بين الخالق والعباد في أن قدرة كل منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح، وإن قالوا حركات السفن تقع على حسب قصد الملاَّح وليست بخلق له، قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أنه خلقها بل الخالق له هو الله – تعالى – [1].

الأمر الثالث: **أن هذا التأثير إنما هو على جهة التقدير**:

وبالرجوع إلى الأمر الثالث الذي تضمنه تعريف المعتزلة للفاعل القادر على الحقيقة وهو: أن ما يقع من الفاعل بحسب قصده بتأثير من القدرة إنما كان على جهة التقدير، يمكن القول: إن الوجه الذي انصب عليه نقض الأشاعرة ليس هو الوجه الذي قصدت إليه المعتزلة من قولهم إن الإنسان خالق فعله، وبذلك يمكن أن يرتفع الخلاف برمته، وتفصيل ذلك كالتالي:

أن المعتزلة لا يتصورون الاشتراك في الخلق بمعنى الخلق المطلق، أي: إخراج الموجود من المعدوم، بل إنه في نظرهم عمل على مادة سابقة عليها، يفعلون فيجردونها من قُدَر وصورة ليقوِّموها بقُدَر وصورة أخرى

---

(١) راجع: الإنصاف، الباقلاني، ص ١٥٣، ١٥٤. قارن: شرح العقائد النسفية، د/ أبو الوفا التفتازاني، ص ٣٤٤، ط: الأولى ١٩١٣م، المطبعة الأزهرية المصرية، والمقدمة في أصول الدين، السنوسي، ص ٥٩، نشره: لوسياني، الجزائر ١٩٠٨م، ونهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص ٨٢، حرره وصححه: ألفرد جيوم، أكسفورد، لندن ١٩٣١م.

يضمنونهما إياهما بقصودهم ودواعيهم، وهذا – من وجهة نظري – الوجه الذي عليه يفهم المعتزلة الخلق في قولهم: الإنسان قادر على خلق أفعاله، فإنهم يشرحون هذا الخلق بأنه لا يتحقق على وجه الاختراع، بل على وجه الحدوث، أي: تجدد الوجود (١) والله أعلم.

يعنون بذلك أنا معشر الناس إنما نخلق أفعالنا بأن نعمد إلى وجود سابق، نفرغه مما كان فيه لنملأ عليه جوانبه بدواعينا وقصودنا، فنقيمه وهو بحال له جديدة.

صحيح أن الإنسان لا يستطيع أن يخترع الفعل إلا أنه خالق فعله؛ لأنه مقدرٌ منه بالغرض والداعي، أي: واقع منه بحسب قدرته الذاتية وبواعثه الباطنية على وجه يرى فيه مصلحة له، وبذلك يمكن القول: إن الله – تعالى- يشاركه الإنسان في صفة الخلق من وجه ما، هو وجه التقدير، فكل من وقع منه الفعل مقدرًا على حسب الغرض والداعي هو خالق، قديمًا كان أم حادثًا، وخلق الفعل من الإنسان لا يعني منازعة الله – تعالى – في سلطانه، ولا يقتضي تشبيهًا؛ لأن الله – سبحانه – هو الذي خلق فيه القدرة التي يحدث بها أفعاله مقدرة على حسب الداعي أو الصارف فالمشاركة تقتصر على هذه الناحية، ولا تتعدى حدود القادر بقدرة محدثه «وكل ذلك بشهادة ضرورة العقل، وصريح القرآن – { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا } (٢)» فاقتدار الإنسان على أفعاله هو من خلق الله الذي «خلق

---

(١) راجع: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د/ محمد عمارة: ٢٠٨/١، ط: الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار الشروق، القاهرة، بيروت.

(٢) سورة فصلت، آية: ٤٦.

للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم»[(١)].

ومما هو معلوم أن الخلق يذكر ويراد به التقدير «أي صار مقدرًا بالغرض والداعي»[(٢)] هذا يعني أن الخلق الذي قصدته المعتزلة ليس شيئًا سوى تقدير فعل على حسب الغرض والداعي المطابق له، أي: التخطيط السابق على التنفيذ، وما دام الأمر كذلك يمكن القول بالخلق على الصعيد الإنساني بمجرد أن تكون لديه القدرة على الإتيان بالفعل مطابقًا للغرض والداعي، أو لنقل هو «الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد ولا ينقص عنه»[(٣)].

أقول: إنه بإسقاط هذا الكلام على المثال الذي أوردته الأشاعرة يمكن القول: إن الملاَّح خلق حركة السفينة وتوجهها يمينًا أو يسارًا، لا على أنه أوجدها من العدم بل على معنى أنه قدر حركة وسير السفينة جهة اليمين، وذلك حين ضمَّن فعل الحركة هذا قصوده ودواعيه، ووقوع الفعل الذي هو حركة

---

(١) كتاب الأساس لعقائد الأكياس، القاسم بن محمد بن علي، ص ١٠٦، تحقيق: د/ البير نادر، ط: ١٩٦٩م، دار الكتب، القاهرة.

(٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متوية النجراني، ص ٤٢٧، تحقيق: د/ سامي نصر لطف، و د/ فيصل بدير عون، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

(٣) شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار، ص ٥٤٦. قارن: تفسير القاضي عبدالجبار المعتزلي – المسمى بـ (الكبير أو المحيط): ١/٢٥٦، تحقيق: د/ خضر محمد نبها ط: الأولى ٢٠٠٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، وقارن: القاضي عبدالجبار ومذهبه الاعتزالي في تفسيره المسمى بالكبير أو المحيط، د/ أحمد قاسم، مجلد:٣، عدد: ١٢، ص ١٠٩، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، الرمادي، ٢٠١١م.

السفينة وتوجهها يمينًا دون الشمال مطابقًا لقصده وداعيه، فيكون هو محدثه وخالقه أي: مقدره حين أتى بالفعل واقعًا ومقدرًا على حسب قصده وداعيه.

ومما يؤكد ذلك المعنى: أن المعتزلة قد نفت أن يكون استحقاق الإنسان للقدرة مثل استحقاق الله – تعالى – لها، وإلا لصلح كون المقدورات الإنسانية متساوية بين الناس جميعًا، ولما صح الاختلاف بينهم بالزيادة والنقصان في المقدورات [1].

وأخيرًا: يمكن أن نميز بين صيغتين لمعنى الخلق عند المعتزلة يتم بهما إجمال ما سبق تفصيله:

الأولى: وهي التي اعتبر فيها الخلق إيجادًا وتكوينًا، وفعلاً لا بآلة، ولا بتوسط من قوة، وهذه لا يمكن إطلاقها على الإنسان.

الثانية: وهي التي اعتبر الخلق فيها تقديرًا، فيمكن إطلاقها على الإنسان أيضًا، فالقول: إن الإنسان خالق لأفعاله جائز، طالما أن هذه الأفعال تقع منه مقدرة على حسب الداعي والقصد المطلوب[2]، فالخلق جائز في إطار الإيجاد ضمن الدواعي والقصود، لا على جهة الاختراع والإيجاد من عدم.

---

(١) راجع: المغني، عبدالجبار: ٢٩٨/٨. قارن: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبدالجبار المعتزلي، د/ رابحة نعمان توفيق، ص ١٥٧، ط: الأولى ١٩٩٧م جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، وأيضًا: مقالات الإسلاميين، الأشعري: ٨٨/٢.

(٢) راجع: رسائل العدل والتوحيد، د/ محمد عمارة، ص ٢٦٨. قارن: الجهمية والمعتزلة وموقف السلف منهما قديمًا وحديثًا، أ. د/ ناصر عبدالكريم العقل، ص ١٨١، ط: الأولى ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، دار الوطن للنشر، الرياض.

✍ المبحث الثاني

الفاعل المريد بين الدواعي والصوارف

يمكن القول: إن الإنسان إذا درس الحياة كما تتجلى في نفسه، أي: إذا تأمل عقله الحر فيما يختاره وفيما يرفضه، وفيما يفكر فيه، فلا بد أن يقتنع بقصور التصورات الآلية، بمعنى أن الكون الإنساني ليس كونًا آليًا يخضع لنسق معين، بل هو كون حر متجدد، وتفصيل ذلك المبحث من خلال المطلبين التاليين:

✍ المطلب الأول

الإرادة الإنسانية بين الدواعي والصوارف

ذهب جمع غير قليل من المعتزلة إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة في الشاهد إلا الداعي والصارف، وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة، أو اعتقاد ذلك، أو ظن ذلك، وقيل في تعريفها: «إنها اعتقاد النفع أو ظنه» وقيل: «ميل يتبع ذلك»[1]، وواضح أن هذين التعريفين هما على رأي المعتزلة، ومع أن الكثيرين من المعتزلة اعتبروا أن الإرادة ليست سوى اعتقاد النفع أو ظنه، إلا أنهم جعلوا ذلك يقع اختيارًا من الإنسان، وإذا كانت القدرة هي التي تتعلق بأحد طرفي الفعل من حيث فعله وتركه على حد سواء فالإرادة هي التي تخصص أحد الوجهين الذي يقع الفعل عليه، فإذا حصلت الشهوة، واعتقاد النفع، أو ظنه في أحد الطرفين ترجح هذا الطرف

---

(١) شرح المواقف، لعضد الدين الإيجي، تأليف: السيد الشريف الجرجاني: ٦٧/٦، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

على الآخر، فهي من العبد «توطين النفس على الفعل أو الترك»[1].

لكن وكما يبدو أن هذا التحديد للإرادة لا يجعلها شيئًا زائدًا على دواعي الفعل والصوارف عنه، وهو ما ذهب إليه البغداديون[2] مع محققي الإمامية[3] حين رأوا أن الداعي كاف في وقوع الفعل، أي: أن الإرادة والداعي شيء واحد بلا زيادة لأحدهما على الآخر.

وقد استدلوا على ذلك بقولهم: قد اتفقنا على أن الداعي إذا دعا إلى الفعل تحتم وقوعه عند وجود الدواعي وارتفاع الصوارف، وإذا تحتم الفعل، أو صار أولى بالوقوع لأجل الداعي، فمن ادعى أن هناك شيئًا آخر زائدًا – أي وراء الداعي – لأجله وقع الفعل كالإرادة مثلاً فليثبت ذلك[4].

وهم يقصدون بذلك البصريين [5] الذين ذهبوا إلى القول بزيادة الإرادة على الدواعي والصوارف بمعنى: أن الإرادة والدواعي وإنْ كانا هما الاثنان

(١) ديوان الأصول في التوحيد، النيسابوري، ص ٢٨٨.

(٢) البغداديون: انقسمت المعتزلة إلى قسمين: معتزلة بغداد، وأشهرهم الخياط وابن الراوندي، ومعتزلة البصرة وأشهرهم واصل والجاحظ والجبائي، ويضم القسمان ما يزيد على العشرين فرقة، ويكفر بعضهم بعضًا.
راجع: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د/ عبدالمنعم الحفني، ص ٣٦١، ط: الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، دار الرشاد، القاهرة.

(٣) الإمامية: هم الشيعة القائلون بإمامة علي – ﷺ – بعد النبي – ﷺ – نصًا وتعيينًا من النبي نفسه.
راجع: موسوعة الفرق والجماعات، د/ عبدالمنعم الحفني، ص ٦٦.

(٤) راجع: إبراهيم بن سيار النظام، د/ أبو ريدة، ص ٨٣.

(٥) البصريون: انظر ترجمتهم مع البغداديين.

معانٍ وأحوال باطنية؛ إلا أن الذي يرجح وقوع الفعل على أحد الوجهين إنما هو الإرادة وليس الداعي.

وقد استدلوا على ذلك بقولهم: إن الداعي إلى الفعل داع إلى إرادة الفعل، والذي يدل على أنه داع إلى إرادة الفعل، لا إلى الفعل نفسه أنا نعلم أن من كان بين يديه أرغفة متساوية – ثم يتناول أحدها مع تساويها جميعًا من حيث الداعي إليها – وكذلك كل فعلين تساويا في الداعي ثم يقع أحدهما دون الآخر فلابد من مرجح وإلا وقع الفعلان، وذلك المرجح هو الإرادة التي تفعل عند وجود الداعي – أي: لأجل الداعي [1].

وأنبه هنا إلى أنه ليس مجرد وجود الداعي والقصد بموجب لوجود الفعل وتحقيقه، بل يحتاج الفعل إلى عوامل أخرى مثل القدرة وانتفاء الموانع، فكثيرًا ما لا يتحقق ما نقصده أو نريده، ويتحقق ما لا نقصده ولا نريده، فالفعل يصدر من جانبين مزدوجين، قدرة ولواحقها، وإرادة ومستلزماتها، وأحدهما لا يكفي، وإنْ كان القاضي قد نظر إلى مسألة الإرادة نظرة تختلف عن ذلك حيث رأى « إنه ليس للفعل حاجة في وقوعه إلى الإرادة » [2].

وإذا كانت الإرادة توجد وتفعل متى وجد الداعي فهل يعني ذلك أنه متى وجد الداعي يجب على الإرادة أن تعمل عملها من تخصيص أحد وجوه الفعل، أم أن هناك مجال لحرية الإرادة ؟

---

(١) راجع: إبراهيم بن سيار النظام، د/ أبو ريدة، ص ٨٣.

(٢) راجع: المحيط بالتكليف: ٤٠٤/١، ط: بيروت، قارن: الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي، د/ سامي نصر لطف، ص ٧٠.

من خلال قراءتي لفكر المعتزلة يمكن القول: إن هذا الكلام غير صحيح على إطلاقه، لكن الأمر يحتاج إلى شيء من التحديد، هذا التحديد نتبينه فيما توصل إليه المعتزلة من تنويع الدواعي إلى نوعين: ما يجب عنده وقوع الفعل، وما لا يجب:

النوع الأول: **الدواعي التي يجب عندها وقوع الفعل**:

وهي التي يرتد العلم بها إلى معنى حاصل فينا، أي تعلم اكتسابًا مثل العلم بحسن فعل معين ويكون متولدًا عن النظر الإنساني، وإذا كان العلم بالداعي على هذا النحو، فالمريد «متى قويت دواعيه إلى الشيء أراده لا محالة، كما أنه إذا صرفه عن الشيء لم يرده وربما كرهه» [1].

النوع الثاني: **الدواعي التي لا يجب عندها وقوع الفعل**:

وهي تلك التي تتعلق بعلوم الجملة الحاصلة فينا من خارج «مثل أن أحدنا إذا علم الصدق وعلم حسنه، كان علمه بحسنه داعيًا له إلى فعله، ثم يوقعه في وقت دون وقت، مع أن حاله في باب الحسن في الوقتين سواء»[2].

<u>وبناءً على هذا التقسيم للدواعي أرى:</u> أنه لا يصح القول – بحسب المعتزلة – إننا يجب أن نريد الشيء في حال دعانا الداعي إليه، فقد يصح أن لا نريد والحال هذه «فمع الداعي قد لا نريد سيما إذا قابله داع آخر»[3]، أو إذا كان العلم بالداعي حاصل فينا من خارج.

---

(١) المغني: عبدالجبار: ٨/٦.

(٢) ديوان الأصول، النيسابوري، ص ٢٨٨.

(٣) المحيط بالتكليف: ٢٦٧/١.

وعند التحقيق فإن زيادة الإرادة على الداعي إنما يكون أوضح ما يكون في الدواعي التي حصل لنا العلم بها من خارج؛ لأن الإرادة ترتد في حقيقتها إلى معان باطنية، والدواعي والصوارف غالبًا ما تكون مأخوذة من خارج، فالإرادة أمر باطني والدواعي أمر خارجي، فذلك مما يؤكد زيادة الإرادة على الداعي، ومما يؤكده أيضًا، أن الإنسان في حال وجود الداعي قد يريد وقد لا يريد، واختصاصه بإحدى الحالتين «يقتضي أن حاله صار كذلك لمعنى موجب لكونه كذلك»[1]، وهو الإرادة لا الداعي.

ولما لم يصح تعليق الإرادة بالداعي، لأنهما ليسا من جنس واحد، فكذا الحال في العلم والاعتقاد، فإنهما لما كانا ليسا من جنس الإرادة لم يصح تعليق الإرادة بهما، فالعلم بمنفعة شيء أو حسنه قد يبقى علمًا أوقاتًا كثيرة دون أن نريده، ثم نريده فيما بعد، فحال المريد تختلف عن حال العالم، «فإن حاله في كونه عالمًا وظانًا ومعتقدًا تتفاوت وتختلف، وحاله في كونه مريدًا لا تختلف، وقد تختلف دواعيه تارة وتتقابل، وتتفق أخرى، وحاله في كونه مريدًا لا تختلف»[2].

إذن ترتد الإرادة إلى الأحوال الباطنية لا إلى الدواعي الخارجية، فتصرفنا يحصل على أحكام «وتلك الأحكام لا تحصل له إلا عند أحوالنا من كوننا مريدين له، أو كارهين له، أو عالمين به»[3].

---

(١) المغني، ٦/٣١، قارن: نظرية التكليف، د/ عبدالكريم عثمان، ص ٢٢٢.

(٢) المغني، ٦/٩، قارن: القاضي عبدالجبار ومذهبه الاعتزالي، د/ أحمد قاسم، مجلد:٣، عدد: ١٢، ص ٢٢٣.

(٣) ديوان التوحيد، النيسابوري، ص ٣٠٠.

وإذا كانت الإرادة معنى باطنيًا يرتد إلى حال الإنسان، فإنه يجب الفصل كذلك بين الإرادة والمراد؛ لأن المراد بما فيه من صفات ذاتية لا يشكل سوى داع للمريد، ومن ثم لا يوجب له حال الإرادة، ودليلنا على ذلك: أنها لو كانت موجبة عن المراد – أي: لو كانت الإرادة معلولة بالضرورة للمراد بما فيه من صفات ذاتية لبطل الاختيار الحر، ولأصبحت الإرادة لازمة بالضرورة له.

فنحن هنا أمام إرادة وداع، وبذلك تتجه حال الإنسان من حيث اختصاصه بمعنى (دينامي) [1] قصدي نحو القيام بعمل ما، فتتحرك الإرادة لتخصيص وجه من وجوه الفعل، فالشيء المراد يستمر بما فيه من إمارات – صفات – كداع غير موجب لحال المريد، وغير موجب لتخصيص الوجه الذي يقع عليه[2].

<u>وبذلك يمكن القول</u>: إن الواقع ليس موجبًا لإرادة الفعل الإنساني، وإماراته المتبدية فيه لا تشكل سوى مجرد دواع إلى الفعل أو صوارف إلى عدم الفعل، والإنسان يحدثه عندما يقدره حسب قصوده ودواعيه، أي بتضمينه إياه عناصر القوة الفاعلة التي يمتلكها، فنفي الواقع المتبوع بخلقه على معنى تقديره حسب الداعي أو الصارف هو الفعل الإنساني الحر، الذي يجعل منه فاعلاً محدثًا مختارًا ومقدرًا [3].

---

(١) ديناميـة: اسم مشتق من اللفظ اليوناني دوناميس، أي: القوة.
راجع: المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ط: الخامسة ٢٠٠٧م، دار قباء الحديثة، القاهرة.
(٢) راجع: المغني: ٣١/٦ بتصرف.
(٣) راجع: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، د/ سميح دغيم، ص ٢٥٨.

وجدير بالذكر: أن ابن سينا قد خالف المعتزلة في قـولهم: إن الإرادة معنى باطني، حيث رأى أن الإرادة واردة علينا من خارج، ذلك أن جميع ما يكون لنا من إرادة ومشيئة وإدراك عقلي إنما هو بالقوة لا بالفعل، ويحتاج إلى سبب معين يخرج أحد الطرفين إلى الفعل؛ لأن كل فعل لنا، وكـل إرادة لما كان حادثًـا كان سببه الحركة، وتلك الحركة سببها حركة إلى أن ننتهي إلى الحركة الأولى، فإذن «كل أفعالنا وإرادتنـا وتـدابيرنا بقـدر، ونحـن مجبرون عليه»[1]، يقول ابن سينا: «لا تنهض فيك إرادة إلا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة توجهت بـك إلـى فعلـه»[2]، فالإرادة لا تكون لنا إلا بعد أن نتصور الشيء الملائم فننفعل به، فتنبعث منا شهوة، ثم تنبعث منا إرادة أخرى لتحصيله، فتكون الإرادة واردة علينا من خارج، ويكون لها سبب.

وعند التحقيق: نجد أن الإرادة التي تحدث عنها ابن سينا والتي اعتبرها واردة علينا من خارج، وهي تتمثل في ذلك الفعل الذي يصدر عنها، وهـو خاضع في صدوره لسلسلة من العوامل الغريزية الشهوانية، فهذا الفعل بهذه الكيفية نفت المعتزلة عنه صفة الفعل الإرادي الحر، فلا يكون الفعل إراديًـا حرًا إلا إذا صدر عن القوى العقلية في الإنسان، لكن متى صدر الفعل عن الغرائز والشهوات – غير العاقلة – فقد خرج عن حقيقة الفعل الإرادي الحر.

فما قرره ابن سينا واعتبره في حقيقة الإرادة، لم تسلم به المعتزلـة،

---

(١) التعليقات، ابن سينا، ص ٢٠، ٢٢، قارن: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، د/ منى أحمد أبو زيد، ص ١٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٦، قارن: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص ١٢٦، ١٢٧.

ولم تعتبره كذلك، فلم يتم بذلك – لابن سينا – ما قصد إليه من نقض وإبطال رأي المعتزلة.

ويمكن بيان الفرق بين الموقفين كما يأتي:

أولاً: لقد رأت المعتزلة: أن الإرادة هي التي تخصص وقوع الفعل على جهة معينة بعد العلم به، فعملها يتبع عمل العقل، وهي بذلك لا تنحل إلى معان غريزية حاصلة في الإنسان، وتخصيصها جهة وقوع الفعل يبين تضمين الفاعل لهذه الجهة وجه اختياره المقصود على حسب الداعي والصارف، لا على حسب الشهوات(١).

ثانيًا: إن عمل الإرادة يصدر عن العقل، وعليه فإن أساس تحركها وإنْ كان يرتد إلى معان باطنية، إلا أنها معان هادفة مستنيرة بالعقل قاصدة إلى غاية، وليست عفوية غريزية، بل إن الغرائز تشكل عائقًا كبيرًا أمام الإرادة الحرة، من حيث إنها قد تمثل داعيًا قويًا للفاعل إلى القيام بما لا يريد.

وقد ردت المعتزلة برد واضح حاسم على ابن سينا إذ قررت: أن الإرادة إذا عملت بحسب الشهوات والغرائز فقد خرجت عن حقيقتها، وتصبح وكأنها وليدة «سلسلة من الأسباب الضرورية فتفقد صفة الحرية، وعدم اللزوم عن أي سبب»(٢) أي: لكي تكون الإرادة إرادة حقيقية يجب ألا تكون لازمة أو ناتجة عن أي سبب، إذ لو لزمت عن سبب عملت بطريقة آلية، ففقدت صفة الحرية والاختيار، ومن ثم لم تصبح إرادة.

---

(١) راجع: شرح المواقف، الجرجاني: ٦/٦٨.

(٢) العقل عند المعتزلة، حسني زينة، ص ٩٥، ط: الثانية ١٩٨٠م، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

ثالثًا: حين اختزل نفر من المعتزلة الإرادة إلى عناصر غريزية شهوانية تتصارع فيما بينها، ويحدث الفعل عند غلبة أحدها على الآخرين، وهو رأي الجاحظ في الخلال التي هي «غرائز في الفطرة وكوامن في الطبع جبلة ثابتة، وشيمة مخلوقة»(1).

أقول: قوبلت هذه النظرة برد عنيف من بقية المعتزلة خاصة القاضي عبدالجبار الذي اعتبر أن غلبة الدواعي ليست سببًا موجبًا مؤثرًا في وقوع الفعل، كما أنه لا يستحيل عند تساويها؛ «لأن قوة الدواعي مثل حالها عند تساويها، فلا يمكن أن يقال: إن القدرة تتعلق بمقدورها، والإرادة بمرادها عند تساوي الدواعي، ويخرج من متعلقهما عند غلبة بعض الدواعي على بعض؛ لأن تعلقها بالشيء يجب لجنسها، فيجب تعلقها بالمراد في الحالين على وجه واحد»(2).

فقوة الدواعي لا تجعل الفعل يقع طبعًا، ولا تساويها يجعله يقع اختيارًا.

---

(1) مجموع رسائل الجاحظ، الجاحظ، ص ١٢، تحقيق: بادل كرواسي، ومحمد الحاجري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤٣م.

(2) المغني: ١١/٩، قارن: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، ص ٢٧٩، تحقيق: د/ معن زيادة، و د/ رضوان السيد، ط: الأولى ١٩٧٩م، بيروت، معهد الإنماء العربي.

✍ المطلب الثاني

الاختيار الإنساني بين الدواعي والصوارف

يرى المعتزلة أن حقيقة الفاعل المريد المختار هو الذي تتردد دواعيه بين الفعل والترك، وهذا ما يميزه عن الفاعل المضطر الذي ليس لديه مثل هذا التردد، بل هو الذي خلصت دواعيه إلى فعل واحد بعينه.

فقد نقل الشهرستاني [١] عن النظام[٢] أنه كان يقول: لابد من خاطرين، أحدهما داع يأمر بالإقدام، والآخر صارف للكف عنه، ليصح الاختيار فالاختيار عنده يتوقف على الداعي والصارف، ويتابع النظام قائلاً: «إن الله – تعالى – خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل، ودعاه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين»[٣] أي: بين الداعي والصارف.

وفي المقابل لفكرة الفاعل المختار عند المعتزلة يقرر ابن سينا أن المختار في الحقيقة هو الذي لا يدعوه داع إلى فعل ما يفعله، ولا يصرفه

---

(١) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، عالم فارسي محقق في الفقه والكلام والأديان (ت ٥٤٨هـ).
راجع: الموسوعة العلمية الميسرة: ٢٠٤٧/٤، ط: الأولى ٢٠١٠م، المكتبة العصرية، بيروت – صيدا.

(٢) النظام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البلخي، تلميذ أبي الهذيل، أحد كبار معتزلة البصرة (ت ٢٢١هـ).
راجع: المرجع نفسه: ٣٣٨٦/٧.

(٣) إبراهيم بن سيار النظام، أبو ريدة، ص ١٧٢. قارن: الانتصار، الخياط، ص ٣٦، ٣٧.

صارف عنه، ومن ثم فليس هناك مختارٌ بالحقيقة إلا الله وحده؛ لأنه لم يدْعُه داع إلى فعله سوى ذاته، فالإنسان ليس مختارًا بالفعل يدل على ذلك قوله: «إن المختار في العرف هو ما يكون بالقوة، ويحتاج إلى مرجح يخرج اختياره إلى الفعل، فما من داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج، فيكون الإنسان بناء على ذلك مختارًا في حكم مضطر»(١).

وأقول: إن فهم ابن سينا لحقيقة الفاعل المختار لا يبطل فكرة المعتزلة عنه؛ لأن المعتزلة لم تجعل إرادة الإنسان متوقفة على وجود الداعي، فقد يوجد الداعي ولا توجد الإرادة، فالفاعل المختار هو من ترددت دواعيه، وليس هو من دعاه داع واحد فأوجب عليه إرادة الفعل كالفاعل بالاضطرار يعضدني في هذا التحليل أن ابن سينا ذهب فعلاً إلى أن الأفعال الإنسانية اضطرارية وهي أقرب للأفعال الطبيعية التي ليس لها اختيار، وكل الفرق أن الطبيعة الجامدة لا تشعر بما يصدر عنها من أفعال، والإنسان يشعر بأفعاله، ولا يزال يردد: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له »(٢) ليبين أن الإنسان مسير(٣).

---

(١) التعليقات، ابن سينا، ص ٥١، قارن: مفهوم الخير والشر، د/ منى أبو زيد، ص ١٨٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: «فسنيسره للعسرى» ٦/١٧١، رقم ٤٩٤٩، بيروت، دار طوق النجاة، قارن: صحيح مسلم، الإمام مسلم، كتاب: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي: ٤/٢٠٤٠، رقم: ٢٦٤٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

(٣) راجع: مفهوم الخير والشر، د/ منى أبو زيد، ص ١٩٠، ١٩١.

أما المعتزلة فقد ميزت بين الفاعل المختار الذي تتردد دواعيه بين الفعل والترك، وبين الفاعل المضطر من حيث إن فعله لا يستأهل حكمًا؛ لأنه ليس صادرًا عن الإنسان من ذاته، بل هو مخلوق فيه، ومجبر على فعله، فقد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الإنسان تضطره إلى فعل ما لا يريد، وفي هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق الكسب، كما لا يلحقه مدح، أو ذم على ما يضطر إليه من أفعال(١).

ومع شعور المعتزلة بتأثير الظروف الخارجية، وإنها قد تبلغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو صرفه عنه حدًا يجعله مضطرًا إلى الفعل أو الترك، لكنهم لا يخرجون فعل الإنسان في جميع الأحوال من أن يكون عن اختياره، كما في حالتي الإلجاء والألطاف.

أما بالنسبة للإلجاء، فأولاً نبدأ ببيان حقيقته وهي أن الإلجاء هو «ما هو حاصل فينا لا من قبلنا بشرط أن يكون جنسه تحت مقدورنا»(٢) ومما ينبغي أن يعرف في حد الإلجاء «أن يقتصر في الملجأ الخروج عن تردد الدواعي بين الفعل والترك فيصير على طريقة واحدة في أنه يجب أن يختار ما يقتضيه الإلجاء»(٣).

فقد رأت المعتزلة: أن الفعل الصادر عن الإنسان عندما تشتد دواعي

---

(١) راجع: متشابه القرآن، عبدالجبار: ٧١٣/٢، تحقيق: د/ عدنان زرزور، القاهرة، دار التراث، طبعة ١٩٦٩م.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩.
(٣) متشابه القرآن، عبدالجبار: ٧١٣/٢، قارن: المعتزلة ومشكلة الحرية، د/ محمد عمارة، ص ٧٤.

الفعل حتى يصير الفاعل ملجأ إليه، أن هذا الفعل واقع باختياره على الرغم من الإلجاء، يقول القاضي: «إنه لا فصل بين الملجأ وبين غيره، متى آثر الشيء على ضده في أنه يوصف بذلك، ألا ترى أن المشاهد للسبع إذا ألجأه الخوف من افتراسه إلى الهرب، أنه يختار سلوك طريق على غيره، كما يختار ذلك عند زوال الإلجاء»[1].

ومهما يكن من شيء فإن له هنا إيثارًا واختيارًا فكأنما الخوف والإلجاء قد حددا فقط نطاق الاختيار وإطاره دون أن يلغياه، فالإلجاء لا يخرج الفعل عن كونه مرادًا للإنسان مختارًا له «فالمشاهد للسبع إذا خاف على نفسه فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره»[2].

ويزيد ذلك إيضاحًا: أن ما يقع من الملجأ إنما يقع بحسب قصده وداعيه، وإنْ كان مطابقًا لقصد الملجئ وداعيه، فإن حدث تعارض بين الداعيين لم يقع الفعل، ويضرب المعتزلة لذلك مثالاً: إن الدابة تسير بقصد الراكب وداعيه مع موافقة هذا القصد ومطابقته لقصد الدابة، بدليل أن السير لا يحدث إذا حدث تعارض بين داعي الراكب وحالة الدابة، كما لو قصد أن يسيرها في مواجهة أسد، أو أن تخترق نارًا[3].

أما بالنسبة للألطاف، وهي مما يدخل تحت الظروف الخارجة عن ذات الإنسان، فهل يصح أن يكون اللطف داعيًا موجبًا إلى فعل معين لولاه لما صح أن يقدر عليه الإنسان؟ وفي الإجابة أقول: عرف المعتزلة اللطف بأنه:

(١) المعتزلة ومشكلة الحرية، د/ محمد عمارة، ص ٩٣.
(٢) المغني: ٣٠٦/١٢.
(٣) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

«هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح»[١]، وبــذلك تكــون وظيفة اللطف التقريب من الطاعة، والمعونة للمساعدة على إتيان الأفعــال الخيرة والابتعاد عن المعاصي «فاللطف يجب أن يحمل علــى أنــه عــون وإنقاذ، وبغيرهما يظلم الإنسان»[٢].

ولعل مسألة الخواطر التي سبقت الإشارة إليها هي في أصلها منبثقــة عن مسألة اللطف فمن معانيها: أن الله – تعالى – يحدث في نفس الإنسان من الدواعي ما يجعله أقرب إلى الطاعة، بالتوازي مع وجــود الصــوارف التي تصرفه عنها، دون أن تلجئه هذه الدواعي إلى الطاعة ليصح الاختيار، يقول (بشر)[٣] المعتزلي: «إن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتميل إليها لا تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، أما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها، فإن الله – تعالى – إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي ما يوازي كراهتهــا لها، وإن دعاها الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه، زادها من الــدواعي مــا يوازي دواعي الشيطان، ويمنعه من الغلبة، وأن أراد أن يقع من النفس ما تكرهه، وتنفر طباعها منه جعل الدواعي المرغبة تفضل مــا عنــدها مــن الكراهة»[٤].

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٩.

(٢) المغني: ٤٣/١٣، قارن: في علم الكلام، د/ أحمد محمــود صــبحي: ١٥٢/١، ط: ١٩٧٨م، الإسكندرية، منشأة المعارف.

(٣) بشر بن المعتمر: البغدادي، من أهل الكوفة، خالف المعتزلة في مسألة القــدر (ت ٨٢٥م).
راجع: الموسوعة العربية الميسرة: ٧١٧/٢.

(٤) إبراهيم بن سيار النظام، د/ أبو ريدة، ص ١٧٣.

فهذا الخاطر الداعي إلى الطاعة في مقابل الخاطر الصارف عن المعصية هو لطف من الله – تعالى –، ينبغي أن لا يؤخذ على معنى الإلجاء، فهو مع حصوله لا يخرج الفعل عن كونه اختيارًا له[1].

وبهذا يتبين: أنه مع القول باللطف والإلجاء فإن كل ذلك لا يخرج الفعل عن كونه اختيارًا للإنسان، وإلا انتفى معنى التكليف مع الإلجاء والاضطرار إلى الفعل، فهذا الواقع بما فيه من صفات ذاتية ليس موجبًا للأفعال الإنسانية، بل هو محل لحرية الإرادة الإنسانية في تضمينه ما تريد وما تختار، وعملية النفي والخلق هذه من الإنسان دلالتها الفعل وعدم الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فهو يفعل عندما يضمن الواقع قصوده وهو يترك عندما يضمن الواقع صوارفه، وعدم اختياره واحتياجه إليه.

والحق أن: تناول المعتزلة لأثر الظروف الخارجية على حرية الإنسان واختياره غير واضح في مباحثهم بالدرجة الكافية، وهو ملحظ يمكن تبينه على ضوء ما تم ذكره من تقديرهم لأثر الدواعي والظروف الخارجية على الاختيار الإنساني، من هنا تبدو أهمية الإشارة إلى مبحث نهض به بعض أئمة المعتزلة عرف في كتبهم باسم: «القول بالطبع» وهو مبحث أعطوا فيه تقديرًا كبيرًا لأثر الدواعي والظروف الخارجية.

بداية أقول: إن الطبع عند الجاحظ يعني أحيانًا أمرًا قريبًا مما نسميه بالغريزة «إن الله – ﷻ – خلق خلقه ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وهذا منهم طبع مركب وجبلة مفطورة»[2] فهذه الخلال

---

(١) راجع: المغني: ٤٣/١٣.
(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية، د/ عمارة، ص ٧٦.

التي تجمعها خلتان «غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع، جبلة ثابتة، وشيمة مخلوقة»[1].

وللوهلة الأولى يبدو الجاحظ قائلاً بنوع من الحتمية يقرب من الجبرية مما أثار ضده كثيرًا من المناقشات من قبل عدد من أئمة الاعتزال الذين قرروا حرية الإنسان واختياره حتى بالنسبة للأفعال التي تبدو من ثمرات الغريزة، فالهلع والجزع، والشح والمنع عند نيل الخير رآها العدليون ثمرة لاختيار الإنسان، وأنكروا أن تكون جبلة فيه أو مظهرًا لفعل الخلق في الإنسان، من مثل قوله – تعالى –: { إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا }[2] فالله – ﷻ – لم يخبر عن فعله، وإنما أخبر عن ضعف بنية الإنسان، وأنه لا يحتمل ما اشتد وما صعب من الشأن [3].

وعند التحقيق فإننا نلتقي بنصوص عند الجاحظ تقيد هذا الإطلاق، وتفصل ذاك الإجمال، فتعطي وزنًا كبيرًا للإرادة الإنسانية، وتأثيرها حتى في حال قيام الطبع أو الغريزة، فهو بعد حديثه عن أن إزالة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من محاربة الطباع يتحفظ فيقول: «ليس قولنا طبع الإنسان على حب الإخبار والاستخبار حجة له على الله؛ لأنه طبع على حب النساء، ومنع من الزنى، وجعلت فيه استطاعة هذا أو ذاك، فاختار الهوى

---

(١) المعتزلة ومشكلة الحرية، د/ عمارة، ص ٧٦.

(٢) سورة المعارج، آية: ١٩.

(٣) راجع: تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار، ص ٤٣٤، دار النهضة الحديثة، بيروت – لبنان.

على الرأي»[1] فالطبع لا ينافي الاختيار، ولا تمكنه من القدرة على فعل الشيء وضده.

إن القول بأن الفعل الإنساني ثمرة لعوامل مركبة في الإنسان، ولا أثر فيها لاختيار الإنسان نجده أوضح ما يكون عند ابن سينا، فلا بأس أن أعرض رأيه، وموقف الجاحظ منه ليتضح الأمر.

<u>رأي ابن سينا:</u> أن كل فعل إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع، وهو حادث بعد أن لم يكن، وإلا لما كان معلولاً، فالأفعال الإرادية منشؤها أسباب موجبة، ولا يمكن أن يتطرق إليها التجويز، وإذا انبسط سلطان الدواعي، وتوافت البواعث من كل صوب، وتسلطت على قوة العزم، فأخذتها بين قود حاد، وسوق داع لا يعرفان ريثة ولا تعريجًا، خضعت لها رقاب الإرادات وانقادت لها الأعمال[2].

<u>كما قرر ابن سينا:</u> أن الإنسان لا يجوز أن يكون مبتدئًا فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختياره والراجعة إلى العلم الإلهي، فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد، ويختار ما يشاء، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد أن لم يكن أم لا ؟ «فإن كان حادثًا فله محدث، فإن كان هو نفسه من أحدثه، فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار باختيار وهذا تسلسل إلى غير نهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا

---

(١) رسائل الجاحظ، للجاحظ: ١/١٠٢، ١٠٣، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة القاهرة، ١٩٤٨م.

(٢) راجع: التعليقات، ابن سينا، ص ٢٢، ٥١ وما بعدها. قارن: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٢٣٥.

باختيار، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، وينتهي إلى الأسـباب الخارجة عنه إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه»[١].

وهنا نرى الجاحظ يفيض في عرض مثل هذا الرأي ثم ينقضه، فيقول: «وقد زعم أناس أن كل إنسان فيه آلة لمرفق من المرافق، وأداة لمنفعة من المنافع، ولابد لتلك الطبيعة من حركة وأن أبطأت، ولابد لذلك الكامن من ظهور»[٢].

وفي وضوح بيِّن يرفض الجاحظ هذا اللون من الطبع الـذي يضـاهي الجبر قائلاً: « إنْ زعمتم أن كل واحد من هؤلاء إنما هو رهـن بأسـبابه، وأسير في أيدي علله، عذرتم جميع اللئام وجميـع المقصـرين، وجميـع الفاسقين والضالين»[٣].

حقًا ذهب الجاحظ إلى أن الدواعي إذا قويت لدى الإنسان كي ينظر وقع له النظر بالضرورة، وإذا وقع النظر وقعت المعرفة، حيث كان يقـول فـي المعارف: «إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة»[٤] ويقـول فـي النظر: «إنه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا، فمتـى قويـت الدواعي إلى النظر وقع اضطرارًا، وإذا تساوت وقـع اختيـارًا، أمـا إرادة النظر فإنه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال»[٥].

---

(١) مفهوم الخير والشر، د/ منى أبو زيد، ص ١٩٠.

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية، د/ عمارة، ص ٧٦.

(٣) كتاب الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ٢٠٣/١، تحقيـق: عبدالسـلام محمد هارون، ط: الثانية ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م.

(٤) المغني: ٣١٦/١٢.

(٥) المصدر نفسه: نفس الجزء والصفحة.

يستفاد من هذا أن المعارف لا تقع إلا بالنظر في الموضوعات الخارجية، باعتبارها مصادر المعرفة وأسبابها، وإرادة النظر فيها هي من فعل الإنسان المريد في كل الحالات، لكن الحالة الوحيدة التي يقع فيها النظر اضطرارًا تأتي إذا قويت دواعي الإنسان للنظر فأخذت بزمامه، وقادته إلى النظر، وجرفته عن تنكب هذا الطريق.

هذه الحالة لا تعني أكثر من أن الجاحظ قد أعطى للدواعي والظروف الخارجية حقها من التقدير والاعتبار اللائق بها، فهو قد أبصر ولم يغض الطرف عن فعاليتها، وفي الوقت نفسه لم يصل به هذا الاعتبار إلى حد الجبر.

فلقد جعلت الجبرية لكل جارحة طبعًا خاصًا بها، ففعل جارحة اللسان هو طبع اللسان وهكذا، كما أن هوى الحجر هو طبع الحجر، والجاحظ لم يقترب من هذه الأقوال، يقول القاضي عنه: «إنه فيما يقع من القادر يخالف طريقتهم؛ لأنه يقول: إنما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع ذلك إلى حال للجملة نعتبرها، وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع»[(١)]، فهو بشهادة القاضي إنه على مذهبه في الطبع يعتبر أن الفاعل هو جملة الإنسان، حتى عند غلبة الدواعي، فليس الفعل هو للجارحة المطبوعة على هيئة ما، والتي صدر عنها الفعل مباشرة.

أما بالنسبة لرأي ابن سينا فإنه قد يكون مطابقًا للواقع إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة، لكن تصوير الإنسان وكأنه ميدان لفعل ونشاط دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو طبيعي، وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيرًا طبيعيًا لا سلطان للإنسان عليه، ومن غير أن تكون

---

(١) المغني: ١٢/٣١٦.

للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية، هذا في الحقيقة تصوير للإنسان من جانب واحد فقط هي طبيعته المادية(١).

وكلام ابن سينا رغم ما فيه من تنزيه الله – تعالى – ومعارضته للمعتزلة لا يحل المشكلة فلابد من الاعتراف على أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة على الاختيار، وعلى أساس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثيرين عن مجال الدواعي والصوارف المادية بوجود الإرادة ملكة مستقلة، وأنني أعجب من مقالة ابن سينا هذه، وقد تعجب هو نفسه منها، حيث قال في رسالة الطير: «لا عجب أن اجتنب ملكٌ سوءًا، وارتكبت بهيمة قبيحًا، بل العجب من البشر إذا استولت عليه الشهوات، أو بذل لها الطاعة، وقد نُوِّرت بالعقل جبلته»(٢)، ويقول في موضع آخر: «ولعمر الله بَذَّ – أي: فاق – الملَكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة، وقصر عن البهيمة إنسي لم تف قواه بدرء شهوة تستدعيه»(٣).

وختامًا: فإن الفعل الإنساني على رأي المعتزلة تابع لإرادة الإنسان، واختياره وقدرته، ولا يمكن أن يتجرد عنها، وإلا خرج عن كونه فعلاً للإنسان، فالفرق واضح بين هوى الحجر في منحدر بحركة تلقائية منه، وبين قذفه من قبل إنسان يعي تمامًا أن انحداره في اتجاه معين يتبع قصوده ودواعيه، ومن ثم إرادته واختياره.

---

(١) راجع: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص .

(٢) راجع: المرجع نفسه، ص ٢٣٧. قارن: رسالة الطير، ابن سينا، ص ٤٣، ط: ليدن.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٢٣٧، قارن: رسالة الطير، ابن سينا، ص ٤٣.

✍ الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ...

وبعد فمن خلال ما تم عرضه يمكن أن نخلص للنتائج الآتية:

أولاً : إن مبدأ المعتزلة الذي عبَّر عنه القاضي بقوله: «خلقني إياي لينفعني» فيه كثير من الأبعاد المعنوية التي تتيح للإنسان بما هو عليه في ذاته لأن يكون أهلاً للانتفاع بالخلق، فقد خلق الله– تعالى – الإنسان بما هو عليه من اقتدار وعلم وإرادة لأجل الانتفاع وتكملة الذات.

ثانياً: إن وجوه الحسن والتعليل في أفعال الله – تعالى – إنما يقابلها اقتدار الإنسان على الانتفاع بهذه الوجوه، كل ذلك مرتبط بعدل الله – تعالى – الذي لا يقع منه ظلم، ولا يفعل القبيح.

ثالثًا: إن تمجيد العقل من جانب المعتزلة في سبيل التحرر الإنساني، بإطلاق العنان لعقل الإنسان، وحريته، وإرادته، ما زال جهدًا مشكورًا على درب الانتقال بالإنسان من محدودية التفكير شطر الفكر الحر.

رابعًا: رأت المعتزلة أن الله – تعالى – أقدر عباده على العمل، وعليه فهم لم يعصوه كرهًا، فالإنسان لا يقدم على أمر، ولا يتم له فعل إلا بإذن الله – تعالى – مع رفضهم أن يكون الإنسان آلة صماء، لا إرادة لها أو اختيار، فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية، كما دافعوا عن العدالة الإلهية.

خامساً: قال أهل السُنة إن أفعال العباد كلها مخلوقة لله – تعالى – وهم

بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه، وقالت المعتزلة بخلق الإنسان لأفعاله، مريدين بذلك التنزيه لله – تعالى – وأن يحولوا دون إضافة الشرور والمعاصي إليه – سبحانه –.

وأخيرًا: فتلك كانت محاولة مني لرفع الخلاف بين أهل السُنة والمعتزلة في مسألتي خلق الأفعال، والجبر، والاختيار، مما يقوي الجبهة الفكرية للأمة بعدم إخراج فصيل قوي مثل المعتزلة من دائرة الفكر الإسلامي.

وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والله تعالى من وراء القصد

د. إيهاب محمد عيسى

✍ ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم: جلَّ من أنزله.

(١) ابن سينا بين الدين والفلسفة، د/ حموده غرابة، مصر: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

(٢) أبو الهذيل العلاف المعتزلي- آراؤه الكلامية والفلسفية- د/ طلعت الأخرس، ط: الأولى ١٤١٥هـ ١٩٩٤م، بيروت: مكتبة المهتدين الإسلامية.

(٣) أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد صالح السيد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(٤) الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، شرح: خواجه نصير الدين طوسي، وقطب الدين الرازي، تحقيق: كريم فيضي.

(٥) أصل العدل عند المعتزلة، د/ هانم إبراهيم يوسف، تصدير: د/ عاطف العراقي، ط: الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، طبع ونشر: دار الفكر العربي – القاهرة.

(٦) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، القاهرة: مؤسسة الخانجي ١٩٦٣م.

(٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة وتعليق: د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

(٨) تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، د/ محمد بديع موسى، ط: الأولى ٢٠٠٨م، دار الإعلام، عمان.

(٩) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، د/ عاطف العراقي، ط:

الخامسة ١٩٨٣م، دار المعارف مصر.

(١٠) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متوية النجراني، تحقيق: د/ سامي نصر لطف، ود/ فيصل بدير عون، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

(١١) التعليقات، ابن سينا، تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي، بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.

(١٢) تفسير القاضي عبدالجبار المعتزلي – المسمى بـ (الكبير أو المحيط)، تحقيق: د/ خضر محمد نبها ط: الأولى ٢٠٠٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٣) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار، دار النهضة الحديثة، بيروت – لبنان.

(١٤) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٧م.

(١٥) الجهمية والمعتزلة وموقف السلف منهما قديمًا وحديثًا، أ. د/ ناصر عبدالكريم العقل، ط: الأولى ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، دار الوطن للنشر، الرياض.

(١٦) الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي، د/ سامي نصر، مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٧م، القاهرة.

(١٧) ديوان الأصول في التوحيد، النيسابوري، تحقيق: د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط: الأولى ١٩٦٩م، دار الكتب، القاهرة.

(١٨) الرسالة العرشية، أبو علي بن سينا، تحقيق: د/ إبراهيم هلال،

مجلة: معهد المخطوطات العربية ١٩٨٠م.
(١٩) رسائل الجاحظ للجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة القاهرة، ١٩٤٨م.
(٢٠) رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة، ط: الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار الشروق، القاهرة – بيروت.
(٢١) السببية عند القاضي عبدالجبار، د/ إبراهيم محمد تركي، ط: الأولى ٢٠٠٤م، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
(٢٢) شرح الأصول الخمسة، عبدالجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد ابن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د/ عبدالكريم عثمان، نشر: مكتبة وهبة.
(٢٣) شرح العقائد النسفية، د/ أبو الوفا التفتازاني، ط: الأولى ١٩١٣م، المطبعة الأزهرية المصرية.
(٢٤) شرح المصطلحات الكلامية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط: الأولى ١٤١٥هـ، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة.
(٢٥) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، تأليف: السيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
(٢٦) صحيح البخاري للإمام البخاري، بيروت: دار طوق النجاة.
(٢٧) صحيح مسلم للإمام مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
(٢٨) العقل عند المعتزلة، حسني زينة، ط: الثانية ١٩٨٠م، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

(٢٩) عيون الحكمة، ابن سينا، حققه وقدم له: د/ عبدالرحمن بدوي، ط: الثانية ١٩٨٠م، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار العلم، بيروت – لبنان.
(٣٠) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، القاهرة: المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ.
(٣١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبي السعد الجشمي البيهقي، تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.
(٣٢) فلسفة القُدَر عند المعتزلة، د/ سميح دغيم، ط: الأولى ١٩٩٢م، بيروت: دار الفكر اللبناني.
(٣٣) فلسفة المعتزلة، البير نصرى نادر، الإسكندرية: دار نشر الثقافة ١٩٥١م.
(٣٤) في علم الكلام، د/ أحمد محمود صبحي، ط: الأولى ١٩٧٨م، الإسكندرية، منشأة المعارف.
(٣٥) القاضي عبدالجبار ومذهبه الاعتزالي في تفسيره المسمى بالكبير أو المحيط، د/ أحمد قاسم، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، الرمادي ٢٠١١م.
(٣٦) كتاب الأساس لعقائد الأكياس، القاسم بن محمد بن علي، تحقيق: د/ البير نادر، ط: الأولى ٩٦٩م، دار الكتب، القاهرة.
(٣٧) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، تحقيق: د/ نيبرج، ط: الأولى ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٣م،

بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب.

(٣٨) كتاب الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط: الثانية ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م.

(٣٩) كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، قاضي القضاة أبو الحسن عبدالجبار، جمعه: أبي محمد الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: يان پترْس، ط: الأولى ١٩٩٩م، بيروت: دار المشرق.

(٤٠) كتاب المعتمد في أصول الدين، الإمام ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق: مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن ١٩٩١م.

(٤١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط: الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، نشر: مكتبة العبيكان، الرياض.

(٤٢) المبدأ والمعاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، عبدالله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان ١٩٩٨م.

(٤٣) متشابه القرآن، عبدالجبار، تحقيق: د/ عدنان زرزور، القاهرة: دار التراث، طبعة ١٩٦٩م.

(٤٤) مجموع رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق: بادل كرواسي، ومحمد الحاجري، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٤٣م.

(٤٥) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبدالجبار، تحقيق: الأب

يوسف هوبن، ط: الأولى ١٩٦٥م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

(٤٦) المحيط بالتكليف، عبدالجبار، جمع: الحسن بن أحمد بن متوية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

(٤٧) المختصر في أصول الدين، القاضي عبدالجبار، ط: بدون.

(٤٨) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، تحقيق: د/ معن زيادة، و د/ رضوان السيد، ط: الأولى ١٩٧٩م، بيروت: معهد الإنماء العربي.

(٤٩) مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبدالجبار المعتزلي، د/ رابحة نعمان توفيق ط: الأولى ١٩٩٧م، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر.

(٥٠) المعتزلة بين القديم والحديث، د/ محمد العبدة، ط: الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م، دار الأرقم.

(٥١) المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ط: الأولى – الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق.

(٥٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د/ محمد عمارة، ط: الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار الشروق – القاهرة.

(٥٣) معجم العلماء العرب، راجعه: أ. كوركيس عواد، ط: الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، بيروت: عالم الكتب.

(٥٤) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط: الثالثة ٢٠٠٦م، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

(٥٥) المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة العامة لشئون

المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

(٥٦) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

(٥٧) المعجم الفلسفي، مراد وهبه ٢٠٠٧م، القاهرة: دار قباء الحديثة.

(٥٨) المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ط: الخامسة ٢٠٠٧م، دار قباء الحديثة، القاهرة.

(٥٩) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر ١٩٧٩م.

(٦٠) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبي الحسن عبدالجبار الأسد آبادي، تحقيق: د/ محمود قاسم، مراجعة: د/ إبراهيم مدكور، إشراف: د/ طه حسين.

(٦١) مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، د/ منى أحمد أبو زيد، ط: الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٦٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر ١٤١١هـ ١٩٩٠م.

(٦٣) المقدمة في أصول الدين، السنوسي، نشره: لوسياني، الجزائر ١٩٠٨م.

(٦٤) المنية والأمل، القاضي عبدالجبار الهمذاني، جمعه: أحمد بن يحيى ابن المرتضى، تحقيق: د/ عصام الدين محمد علي، دار المعرفة

الجامعية للطباعة والنشر ١٩٨٥م.

(٦٥) موسوعة أعلام الفلسفة – العرب والأجانب – إعداد: أ. روني إيلي ألفا، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: د/ جورج نخل، ط: الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، بيروت: دار الكتب العلمية.

(٦٦) الموسوعة العلمية الميسرة، ط: الأولى ٢٠١٠م، المكتبة العصرية، بيروت – صيدا.

(٦٧) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د/ عبدالمنعم الحفني، ط: الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، دار الرشاد، القاهرة.

(٦٨) نظرية التكليف – آراء القاضي عبدالجبار الكلامية –، د/ عبدالكريم عثمان، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩١هـ ١٩٧١م.

(٦٩) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، حرره وصححه: ألفرد جيوم، أكسفورد، لندن ١٩٣١م.

